

ERSTER TEIL

ZUR GESCHICHTE DER OFFENBARUNGEN - UND IHRER REDAKTIONELLEN ANORDNUNG IN DER KANONISCHEN FASSUNG DES KORANS

1- FORM UND SINN IM KORANTEXT

Nicht selten ist in der islamwissenschaftlichen Literatur die redaktionelle Anordnung des kanonischen Korantextes¹, sowohl was die Reihenfolge der Suren als auch was das innere Verhältnis der Suren-Teile anbelangt, moniert worden². Es wurden vor allem der redaktionellen Gestaltung des Korans Unübersichtlichkeit, Verworrenheit der Darstellung, sowohl was die Motive, als auch was die religionshistorischen "Charaktere" angeht, Willkür in Aufeinanderfolge und Entwicklungsablauf der Themen etc. zum Vorwurf gemacht; in einem Wort, der überlieferten Redaktion des Korans wird das Fehlen jeglicher Systematik vorgehalten³.

Im folgenden soll es sich nicht um den Versuch handeln, diese Einschätzungen zu entschärfen, als wären sie "falsch" im Sinne einer formallogischen Verifizierung, denn dann wäre die Absicht der berichtigenden Entgegnung bereits verfehlt. Denn von einem "rein" logischen Standpunkt aus betrachtet, mögen die Kritiker ihre achtbaren, nämlich zeitgemäßen didaktischen Ansichten im Auge haben, und von daher mit ihren

-
1. Zur allgemeinen Geschichte des Korantextes vgl. W.M. Watt, Der Islam I, S. 162 bis 214.
 2. So Fr. Schwallys Urteil im zweiten Teil der "Geschichte des Qorans", S. 63, das dem Textinhalt jeden formalen oder inneren Formaspekt abspricht, ja diesen gar nicht zuläßt: "Der Sinn dieser Anordnung liegt nicht klar zutage. Von den Gesichtspunkten, die allenfalls hätten in Betracht kommen können, muß der des Inhalts von vornherein ausscheiden", bis hin zu A.Th. Khourys didaktisch relevanter Bemerkung, die die Frage nach der Form löst, nachdem diese selber aufgelöst wird: bei einer sicheren Chronologie des koranischen Textes "würden viele Brüche und Ungereimtheiten im jetzigen Text des Korans verständlicher und manche Schwierigkeiten in der Deutung dieser Stellen behoben werden", zitiert nach "Lexikon des Islam", Freiburg i.Br. 1991, S. 461. Ansonsten vermittelt Khourys Beitrag einen wertvollen Überblick über Begriffe und Charakteristika des Textes, ebda. S. 453 bis 471.
 3. Goldziher konstatiert im Korantext - man möchte beinahe sagen, hält diesem zugute - das Fehlen von "dogmatischer Einheitlichkeit", "geschlossenem Dogmatismus" und "schablonenhafter Gleichmäßigkeit", vgl. Die Richtungen islamischer Koranauslegung, Leiden 1952, S. 2.

Vorwürfen Recht behalten.

Jedoch abgesehen hiervon, handelt es sich bei dieser Kritik um Anwendung von Maßstäben, die allesamt der neuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte und ihren Formkategorien und Systematik-Begriffen entnommen sind. Allein eine solche, der formalen Stimmigkeit zugetane Kritik vergißt darüber leicht den Anspruch des Textes, eine Offenbarungsschrift zu sein⁴, das will besagen: logische Kritik und formalanalytische Beschreibung können in diesem Falle nicht als Ersatz für Interpretation des Anliegens eines solchen Textes dienen.

Bevor jedoch dies weiter ausgeführt und näher erläutert wird, seien einige allgemeinen Charakteristika der kanonisch überlieferten Redaktion des Korans⁵ vorgestellt. Dabei wird auf die spezielle Darstellung der Diskussionen und Positionen in der muslimischen Theologie verzichtet - auf die Frage etwa, ob die vorliegende Redaktion als eine von Gott und seit Schöpfungsbeginn festgelegte ist und gewissermaßen als Teil der Offenbarung von Mohammed übernommen werden mußte, oder ob sie eine vom Propheten selbst vorgeschlagene und von seinen Zeitgenossen geachtete und übernommene Anordnung sei. Die Anstrengung um diese und ähnliche Fragen gehört ihrem Sinne nach in den theologischen bzw. konfessionellen Geltungs- und Anspruchsbereich, wie seinerzeit etwa der Konflikt zwischen qadaritischer und mu'tazilitischer Theologie - und doch sollen solche Fragestellungen gelegentlich und mit einer gewissen, durch die religionswissenschaftliche Methode bedingten Akzentverschiebung auch in dieser Arbeit verhandelt werden.

Die Anzahl der kanonisch überlieferten Kapitel des Korans, der Suren, beträgt 114⁶. Die äußere Anordnung der einzelnen Suren in der kanonischen Fassung des Korans folgt einem vielleicht exotisch erscheinenden, auf jeden Fall aber nur auf den ersten Blick seltsam und eigenwillig anmutenden Schema. Die Anzahl der in einer Sure enthaltenen Verse - so ist schon oft konstatiert worden - nimmt von Sure zu Sure ab. Dabei hat die längste Sure, "die Kuh", 286 und die kürzeste, "der Überfluß", drei Verse. D.h. also, die Anordnung der Suren ist nach dem Prinzip ihrer abnehmenden Länge vorgenommen worden⁷.

-
4. Auf den inneren, mysterien- und kultgeschichtlich fundierten Anspruch Korans, Offenbarungswort zu sein, wird noch eingegangen werden.
 5. Zur Textgeschichte Korans und dessen nicht kanonischen, von dieser abweichenden Überlieferungen vgl. "Geschichte des Korans", zweite Auflage, zweiter Teil "Die Sammlung des Qorans".
 6. Allerdings wird bereits in der älteren muslimischen Koranliteratur von der Existenz anderer Koranexemplare mit mehr oder weniger Kapiteln als 114 berichtet, von etwa 111 bis 116 Suren; zu diesem Thema vgl. Nöldeke/Schwally, a.a.O., S. 39ff. Zur traditionsgeschichtlich-symbolischen Bedeutung der Zahl 114 vgl. C. Schedl, Die 114 Suren des Koran und die 114 Logien Jesu im Thomas-Evangelium, in: Der Islam 67 (1987) pp. 261-264. Zum Begriff "Sure" vgl. Enzyklopädie des Islam, Leiden (Brill), 1913 - 1936.
 7. Wie sehr diese Technik seit alters her und in einem breiten Raum im Orient in Gebrauch gewesen ist, mag den beiden folgenden, kulturgeschichtlich weit auseinander stehenden

Dieses Prinzip läßt sich aus der folgenden Tabelle leicht wiedererkennen:

Tabelle 1: Die Anzahl der in jeder Sure enthaltenen Verse:

	10-109	20-135	30- 60	40- 85	50- 45	60- 13
1- 7	11-123	21-112	31- 34	41- 54	51- 60	61- 4
2- 286	12-111	22- 78	32- 30	42- 53	52- 49	62- 11
3- 200	13- 43	23-118	33- 73	43- 89	53- 62	63- 11
4- 176	14- 52	24- 64	34- 54	44- 59	54- 55	64- 18
5- 120	15- 99	25- 77	35- 45	45- 37	55- 78	65- 12
6- 165	16- 28	26- 227	36- 83	46- 35	56- 96	66- 12
7- 206	17-111	27- 93	37-182	47- 38	57- 29	67- 30
8- 75	18-110	28- 88	38- 88	48- 29	58- 22	68- 52
9- 129	19- 98	29- 69	39- 75	49- 18	59- 24	69- 52
70- 44	80- 42	90- 20	100- 11	110- 3		
71- 28	81- 29	91- 15	101- 11	111- 5		
72- 28	82- 19	92- 21	102- 8	112- 4		
73- 20	83- 36	93- 11	103- 3	113- 5		
74- 56	84- 25	94- 8	104- 9	114- 6		
75- 40	85- 22	95- 8	105- 5			
76- 31	86- 17	96- 19	106- 4			
77- 50	87- 19	97- 5	107- 7			
78- 4	88- 36	98- 8	108- 3			
79- 46	89- 30	99- 8	109- 6			

Dabei stellen die laufenden Nummern die Suren-Nummer, die kursiv geschriebenen Zahlen rechts davon, die entsprechende Anzahl der jeweils in einer Sure enthaltenen Verse dar.

Und doch verhält es sich mit dieser Anordnung nicht so, wie wenn das Schema als eine arithmetisch exakte Reihe angewendet worden wäre, sondern es gibt dabei mehrere, von dem Schema erheblich abweichende Ausnahmen, die zu allerlei erklärenden Spekulationen Anlaß gegeben haben⁸; so gibt es z.B. Abweichungen

Beispielen entnommen werden: die Traktate der Mischna sind innerhalb der sie abteilenden sechs "Ordnungen" nach ihren abnehmenden Kapitelzahlen geordnet, vgl. "die Mischna", hrsg. von G. Beer und O. Holtzmann, K.H. Rengstorf und L. Rost, 1912ff.; ferner sind die Lehrreden Buddhas "anguttara nikaya" ("angereihte Sammlung") des Pali-Kanon, vgl. Die Lehrreden des Buddha, revidiert von Nyanaponika, 5 Bde. Köln 1969, und die buddhistischen Erzählungen in der Sammlung Jatakamala in den Handschriften nach der Anzahl der in ihnen vorkommenden Verse in aufsteigender Folge geordnet; vgl. "Buddhistische Märchen", hrsg. von Johannes Mehlig, Leipzig 1982, S. 51.

8. Der Versuch von Hans Bauer in seinem 1921 entstandenen Beitrag "die Anordnung der Suren und die geheimnisvollen Buchstaben", einen Grund für diese Abweichungen

gleich bei der ersten Sure, der "Eröffnenden", die sieben Verse enthält, oder wenn die 13. Sure 43 Verse, die 26. jedoch 227 Verse aufweist⁹.

Es gibt aber auch eine weniger auffällige innere Ordnung der Suren. Da die zwischen den Jahren 610 und 622 n.Chr. in Mekka offenbarten Suren - in der Koranliteratur als "mekkanische Suren" bezeichnet - oft gegenüber den - ihrerseits so genannten "medinischen Suren" -, die vom Jahre 622 bis 632 n. Chr. in Medina offenbart wurden, einen kleineren Umfang haben, ist in der traditionellen Redaktion des Korans eine relativ dichte Ordnung von medinischen Suren am Beginn und umgekehrt eine relativ große Ansammlung von mekkanischen Suren zum Ende des Korans hin entstanden. Jedoch dürfte auch diese Orientierungshilfe immer noch den Maßstäben einer inhaltlichen und systematisch-didaktischen Ordnung als unangemessen erscheinen.

Es verhält sich im Koran in der Tat so, daß Lehrstücke, sei es historischen, sei es aktuellen Inhalts, Gleichnisse, Mahnreden, Lobpreisungen Gottes, Gesetzesformulierungen, rituelle Formeln, fromme Sprüche und Gebetssequenzen, Prophetenviten, polemische und argumentative Passagen, eschatologische und Strafgerichtsvisionen, kurz eine vielfältige Auswahl von Stoffen und literarischen Gattungen und Formen sich dem Leser präsentiert, und all dies geschieht auch oft in einem sehr kleinen Textraum.

Schon in dieser Textgestaltung kann gerade im allgemeinen kulturgeschichtlichen Sinne eine didaktische Absicht der Redaktion vermutet werden. Jedoch bevor auf diesen pragmatischen und besonders wichtigen Aspekt weiter eingegangen wird, sind einige mögliche kritische Bedenken zu berücksichtigen.

Aus dem bisher über die Anordnung der Suren Gesagten ergeben sich nämlich Aspekte, die sehr unterschiedlich zu bewerten sind und für die koranische Exegese wesentliche Konsequenzen mit sich gebracht haben bzw. bis heute noch auf die exegetische Arbeit am Koran Einfluß nehmen.

Zunächst kann der Redaktion Korans vorgehalten werden, daß durch die kanonische Anordnung der Suren der leichte Zugang zum koranischen Text dem gläubigen Laien erschwert werde, da er sich kaum einen Überblick über die unterschiedlichen Themen- und Motivkreise verschaffen und deshalb auch keinen Einblick in die komplizierte chronologische und "antisystematische" Struktur des Korantextes gewinnen könne. Dies habe die Entstehung einer exklusiven, im Dienste ihrer politisch und ökonomisch mächtigen Auftraggeber agierenden Gelehrtenkaste mit besonderen Privilegien zur Folge gehabt, und damit wiederum notwendigerweise die Förderung esoterischer - nicht zuletzt einer mystischen - Schriftexegese.

Diesem so nicht zutreffenden Vorwurf kann man sehr schwer außerhalb der historischen Disziplinen entgegentreten; man kann ihm nur durch spezielle

herauszufinden, überzeugt am meisten: "Das Prinzip der Anordnung nach dem Umfang ist also, wie wir gefunden haben, durch die Rücksicht gestört, die nach Sigeln zusammengehörigen Suren auch beieinander zu lassen", wiederabgedruckt in: "der Koran", hrsg. v. Rudi Paret, Darmstadt 1975, S. 311 bis 335; vgl. auch den in der Anm. 1 erwähnten Lexikonsbeitrag von A.Th. Houry.

9. Wegen einer schematischen Übersicht dieser Verhältnisse vgl. die Tabelle 1 oben S. 7.

islamwissenschaftliche und an Hand von vergleichenden religionshistorischen Studien gerecht werden, was nicht hier beabsichtigt sein kann. Doch kann vorübergehend und allgemein soviel gesagt werden, daß - berücksichtigt man in dieser Hinsicht die Verhältnisse im Judentum und insbesondere im Christentum - sich in der Geschichte der muslimischen Theologie in der Tat keine vergleichbare und außerordentliche, institutionalisierte oder organisierte Theologenkaste und auch kein theologisches Amt mit exklusiven Auslegungsprivilegien herausgebildet hat. Auch die Existenz esoterischer und mystischer Schriftinterpretationen und ihrer Schulen ist erstens keine Spezialität der islamischen Religions- und Sozialgeschichte, und zweitens fällt deren Verbreitung und Wirkung unter den gläubigen Laien im traditionellen Islam nicht viel geringer aus als der Einfluß orthodoxer Theologie¹⁰.

Ein zweiter Einwand wäre¹¹, daß durch die vorliegende kanonische Redaktion des Korans, d.h. dadurch daß ja kein Stück des Textes da stehe, wo es aus systematischen Gründen und Erwägungen hätte angebracht werden müssen, sowohl der Verdunkelung der Entstehungsgeschichte des Textes wie der historischen Zusammenhänge im Text selber Vorschub geleistet sei.

Diesem zweiten Einwand könnte nun damit begegnet werden, daß schon seit den frühen Epochen islamischer Theologie Veröffentlichungen zu den koranischen Themen und über den Korantext vorgelegt worden sind. So hat sich eine besondere und zugleich umfangreiche Disziplin, in der muslimischen Tradition "Koranwissenschaft" genannt, etabliert. Sie war in Unterabteilungen gefächert, wie "Geschichte der Offenbarung" oder "asbab al-nuzul", d.i. "Anlässe der Herabsendung" (von bestimmten Suren oder auch nur Versen), lexigraphische Studien, Bücher über die verschiedenen Leseweisen des koranischen Textes und über Grammatik und Wortschatz des Korans, zudem Werke, die anhand von Studien über die vorislamische arabische Poesie schwierige Ausdrücke und Wörter im Koran zu erklären sich bemühten, usf.¹².

Eigentlich spricht diese bereits wenige Jahre nach dem Tode des Propheten einsetzende und lang anhaltende textgeschichtliche, öffentliche Beschäftigung mit dem Koran an sich schon gegen beide oben angeführten Einwände; oder zumindest sollte doch konstatiert werden, daß es seitens der moslemischen Religionsgelehrten und Theologen immer wieder Versuche gegeben hat, jenen Umständen angemessen

10. So einmal in der Verbindung, die Theologie und Mystik im Werke des Imam Ghazali eingingen und die für die gesamte islamische Theologieggeschichte wirksam wurde, oder - ein Beispiel für die schiitische Tradition - die Verbreitung der mystischen Exegese des Chadje Abdu-llah Anssari. Die islamische Mystik hat als "Sufismus" oder "Tasawwuf" überhaupt mehr spekulative und kosmologische Theologie unter das Volk gebracht als die orthodoxe Theologie, so in unübersehbarer und reichhaltiger Weise durch das Werk des Dichter-Sufi Djalaluddin Rumi.

11. Dieser Einwand ist mir zwar nicht aus der islamwissenschaftlichen Literatur bekannt, er ist jedoch gelegentlich von Teilnehmern von Seminaren und Colloquien zur koranischen Theologie erhoben worden.

12. Vgl. F. Sezgin Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. I, Leiden 1967, darin Quranwissenschaften S. 3-50.

Abhilfe zu leisten.

Was die Haltung der Redakteure in diesem Zusammenhang angeht, muß wiederum bedacht werden, daß diese Textanlage selbst als ein Dokument und ein Mittel wider solchen potentiell zu befürchtenden Mißbrauch seitens der Schriftgelehrten angesehen werden kann, denn gerade was die Rücksicht auf die Erleichterung des Zugangs der Muslime zum Korantext betrifft, so scheint diese Textgestaltung bestens geeignet gewesen zu sein, zwischen der orthodoxen und der "Laientheologie" zu vermitteln.

2- OFFENBARUNG UND THEOLOGIE

Den allgemeinen Bedingungen der Schriftüberlieferung in der Mitte des 7. Jahrhunderts und den zeitgenössischen kulturellen Umständen mußte die Absicht und das Verfahren der Redaktion entsprechen, die Gläubigen durch kleine Textteile mit annähernd ausreichendem Glaubens- und Lehrmaterial auszustatten. Eben diese Absicht ist durch die vorliegende Redaktion Korans verwirklicht worden. Und doch wäre dieser Aspekt bei all seiner praktischen Bedeutung noch vordergründig, sozusagen diesseitsbezogene Rücksicht. Eine weit wichtigere Rolle bei der redaktionellen Verfahrensweise, den Korantext in dieser Form zu überliefern, dürfte die Anschauung gespielt haben, daß so, wie der im Koran als omnipräsent prädierte Schöpfergott in allen Bereichen und Erscheinungsebenen der Realität angeschaut werden könne, so müsse dessen Logospräsenz, das Heilige in der Schrift, überall im Text gleich intensiv präsent sein; und noch mehr, dafür daß in der Schöpfungsrealität keine Differenz zwischen besserer oder minderer Qualität ihrer Teile und Bereiche auszumachen sei, stehe die Textgestaltung dafür gleichsam offenbarungsrepräsentativ ein, so daß eigentlich keine Differenz zwischen heiligen und "nicht"-heiligen Stellen der Schrift auszumachen sei. Dies ist - als eine Folgerung aus der genuin prophetischen Position des Monotheismus gesehen - in sich schon eine praktische und doch symbolische Exegese der Offenbarungsschrift: daß nämlich eine substantielle Differenz zwischen Heiligem und Nicht-Heiligem in der Realität vor Gott, dem allmächtigen Schöpfer, keinen Bestand haben könne¹³.

Es wird sich in dieser Arbeit im Verlauf der inhaltlichen Beschäftigung mit dem Koran herausstellen, daß diese Weise der Textkomposition von Anbeginn und bereits in den frühen Suren und im kleinen Maßstab in der koranischen Offenbarung selber begründet ist.

Was aber die kanonische Gestalt des Korans vom Gesichtspunkt ihrer literaturhistorischen Einordnung aus betrifft, so sei noch einmal darauf hingewiesen,

13. Vgl. Sure 2.109: "Und Allahs ist der Westen und der Osten und wohin ihr euch daher wendet, dort ist Allahs Angesicht...". Die prinzipielle ethische Konsequenz im Koran ist dann: die Nähe des einzelnen Gläubigen zu Gott sei allein durch seinen Glauben und nicht etwa durch seinen sozialen Status bestimmt, doch dieses Thema wird im dritten Kapitel eingehender behandelt werden.

daß die gleichermaßen simultane Realisierung von didaktischer Absicht und Anwendung der Technik der Kompression von Themen und Motiven keinesfalls eine Erfindung der Koran-Redaktion ist. Vielmehr findet sie ihr kultisches und religionshistorisches Vorbild im Alten Testament, und seine theologische Dimension geht auf die spekulative und ethische Theologie der rabbinischen Schriftdeutungstradition zurück¹⁴; eine Tradition, die - abgesehen von ihrem allgemeinen Einfluß, um nicht zu sagen ihrer allgemeinen Präsenz im gesamten orientalistisch-islamischen Kulturbereich¹⁵

-
14. Wegen der Verwandtschaft dieser Technik mit den Textgestaltungstechniken im Alten Testament, insbesondere mit denen der Psalmen vgl. z.B. Psalm 146 - in dem ein Register von Motiven, namentlich Lobpreisung Gottes, Abweisung weltlicher Macht, Konflikt von Tod und Lebenstrieb, Anrufung Jakobs als Zeugen, Schöpfungsberichts zitiert, Treue Gottes in Sachen sozialer Gerechtigkeit und Versorgung, Bittgebet für Bedrängte, Schutzgeber und Hoffnung für Schwache, Warnung vor Irreführung durch Gott und schließlich wieder Lobpreisung Gottes in seiner Ewigkeit als Gewähr für historische und soziale Kontinuität, zusammengestellt wird.

Weiter hat diese Technik eine ihrer am meisten komplexen und zugleich reichhaltigsten und ergiebigsten Anwendungen in der Tradition der spekulativen und ethischen Theologie der rabbinischen Gelehrsamkeit gefunden, die wiederum ihre klassische Verwirklichung und Gestalt im Talmud, speziell in der Gamara gewonnen hat. Um hier in aller Kürze ein Bild von der Weise zu vermitteln, wie die Technik hier gehandhabt worden ist, sei die zusammenfassende Charakterisierung, die Reinhold Mayer in der Einleitung zu seiner Auswahlgabe des Talmud, München 1964/1980, S. 27, Anm. 26 gibt, zitiert: "Bei der Interpretation einer Mischna (Brachot IX, 1-5), die besagt, daß einer, der Orte sieht, an denen Israel Wunder geschahen, ein Dankgebet sprechen soll, erwähnt etwa die Mischna eine Überlieferung, in der solche Orte aufgezählt werden. Dann folgt ein Abschnitt über vier Gelegenheiten, bei denen ein Dank zu sprechen ist, der Rabbi Jehuda zum Autor hat. Der Name Rabbi Jehudas wird zum Stichwort, an das sich eine Erzählung über seine Krankheit und vier weitere Zahlensprüche anschließen. Im letzten dieser Sprüche wird an dritter Stelle ein guter Traum genannt, was nach einigen Erörterungen das Stichwort zu einem Traumbuch liefert, das sich über sechs Seiten hin erstreckt, bis ein neuer Mischnasatz aufgenommen und erklärt wird."

15. Die Faszination der bunten und labyrinthischen Basare und Märkte des Orients dürfte mit der kultischen Präsenz und praktischen Realität dieses Motivs in ihnen zusammenhängen: die Einheit der Vielfalt liegt dort nicht so sehr im individuellen Einzelnen beschlossen, sondern bleibt als im Ganzen scheinbar Unversehrtes verfügbar; so wird das Gefühl vermittelt, als sei in dieser Weise der Präsentation der Waren, die aus der Produktionssphäre herrührende individuell erfahrene Entfremdung an diesem - eben deshalb utopisch scheinenden - sozialen Ort aufgehoben. Um einen sehr sensiblen Zeugen für diesen Erfahrungszusammenhang in doppelter Hinsicht, nämlich die poetische Reflexion der literarischen Gestaltungstechnik, und die Analyse der ihr korrespondierenden - oder auch nur durch sie suggerierten - Realitätswahrnehmungsweise betreffend, zu zitieren, seien folgende Impressionen als kleine Probe aus von Hofmannsthals 1907 entstandenem Aufsatz zu "Tausendundeiner Nacht" angeführt: "Hier ist ein Gedicht, woran freilich mehr als einer gedichtet hat; aber es ist wie aus einer Seele heraus, es ist ein Ganzes, es ist eine Welt durchaus. Und was für eine Welt! ... Hier ist Buntheit und Tiefsinn, Überschwang der Phantasie und schneidende Weltweisheit hier sind unendliche Begebenheiten, Träume, Weisheitsreden, Schwänke, Unanständigkeiten, Mysterien; hier ist die kühnste Geistigkeit und die vollkommenste Sinnlichkeit in eins verwoben. Es ist kein Sinn in uns, der sich nicht regen müßte, vom obersten bis zum tiefsten; alles, was in uns ist, wird belebt und zum Genießen aufgerufen"; aus Hugo von Hofmannsthal, Reitergeschichte - Erzählungen und

- bis in die Neuzeit als Gestaltungstechnik nicht nur in der jüdischen Literatur fortgewirkt hat¹⁶, und auch nicht nur in einer ununterbrochenen Traditionskette auf verschiedene Art und Weise und in verschiedenen Epochen auf viele literarischen Strömungen und Gattungen eingewirkt hat¹⁷, sondern noch bis in die Reflexionen der kritischen Theorie hinein sich in Opposition gegen den durch formalistische Systemansprüche reduzierten Realitätsbegriff der Philosophie hat herüberretten können¹⁸.

Aufsätze, Frankfurt a.M. 1953, S. 148. Hofmansthal wirft eben auch die Frage auf: "Wer möchte versuchen, ein durchaus wundervolles Gewebe, wie dieses, aufzutrennen?", ebda. S. 150: in diesem Essay versucht er es wunderbar!

16. Als ein Beispiel für den jüngeren literarischen Gebrauch dieser Technik vgl. folgende Passage aus Mendele Moicher Sfurims 1878 entstandenem Roman "Die Fahrten Binjamins des Dritten" - hier zitiert nach der von Efraim Frisch aus dem Jiddischen übertragenen, 1962 in Olten erschienenen deutschen Ausgabe, S. 9f.: "Die Bewohner von Tunejadowka sind zwar fast alle, nicht euch gesagt, große Habenichtse und arme Schlucker, aber man muß gestehen, daß sie lustige Habenichtse, fröhliche Bettler sind, von begeistertem Gottvertrauen erfüllt. Fragte man einen Bewohner von Tunejadowka etwa, von welchem Einkommen und wie er sich ernährt, so würde er zuerst verwirrt dastehen und keine Antwort drauf wissen. Bald aber wird er zu sich kommen und in aller Unschuld erwidern: 'Ich, so arm ich auch lebe, ich, ach es gibt einen Gott, sag ich euch, der seine Geschöpfe nicht verläßt, er schickt einem zu und wird gewiß auch weiter zuschicken, sag ich euch!' - 'Dennoch, was treibt ihr? Habt ihr ein Handwerk oder sonst einen Beruf?' - 'Gelobt sei Gott, ich hab, er sei gepriesen, so wie ihr mich da seht, eine Gabe von Seinem lieben Namen, ein köstliches Instrument, eine Singstimme und bete an den hohen Feiertagen <Mussaf> in der Umgebung. Ich bin auch ein Beschneider und ein Mazzot-Rädler, wie es kaum noch einen gibt. Manchmal bringe ich auch eine Heiratspartie zustande. So wie ihr mich da seht, habe ich einen angestammten Sitz in der Schul, außerdem unterhalte ich, unter uns, einen kleinen Ausschank, der etwas abwirft. Ich besitze eine Ziege - möge sie der böse Blick verschonen -, die reichlich Milch gibt, und nicht weit von hier wohnt mir ein reicher Verwandter, der in schlimmen Zeiten sich auch etwas melken läßt. Jetzt abgesehen von alledem, sage ich euch, ist ja Gott ein Vater und seine Kinder Israel sind barmherzige Kinder von Barmherzigen. Ihr seht ja - man darf sich nicht versündigen".

Als Beispiel für den jüngsten - mir bekannten - literarischen Gebrauch dieser Technik vgl. die vielen Stellen im großartigen Roman "Der dritte Zustand" von Amos Oz, Fr.a.M. 1992, die mit Hilfe dieser Technik und durchaus in der Tradition der prophetischen Kritik an der falschen, weil ungerechten Totalität konzipiert und ausgeführt sind, so etwa S. 114f oder S. 232f. Die Weise des Gebrauchs der Technik in Oz' Roman signalisiert allerdings einen Stand der Entfremdung, die nicht mehr aufgeholt werden könnte, dies wohl auch der Grund des programmatisch gesetzten Romantitels.

17. Natürlich ist es weder Absicht noch möglich, hier dieses Thema mehr als anzusprechen; nur folgendes sei zu bedenken gegeben: diese Technik hat immer wieder in verschiedenen Epochen schubweise Wiederbelebungsversuche, und in Meisterwerken mit stilistischen Akzentverschiebungen neue Realisierungen erfahren, so um einige Beispiele zu nennen, sei an die Blütezeit der arabisch-islamischen und jüdischen Theologie und deren weltliche wie mystische Lyrik auf der iberischen Halbinsel erinnert, auch an gewisse Züge in der provençalischen Dichtung, insbesondere aber an Gestaltungstechniken in der gesamten europäischen Literatur des Barock bis in die Zeit der Aufklärung - und erstaunlicherweise bis in die jüngste Vergangenheit hinein offensichtlich unumgänglich geblieben - erinnert.

18. Wohl anknüpfend an jene jüdische Schriftdeutungstradition, verlangt noch Th. W. Adorno

Was nun von der Schöpfungsrealität gilt, müßte um so mehr von der Offenbarungsrealität gelten. Denn so könnte argumentiert werden: wie Sakrales und Nicht-Sakrales in allen Lebensbereichen zusammengehören, so verhält es sich in einem höheren Sinne im wahren, himmlischen Vorbild des Lebens, der heiligen Schrift¹⁹.

Auf diese Weise ist die "Mitte" des Textes überall gleichpräsent²⁰, der Leser befindet überall sich von ihr gleichweit entfernt, vielmehr sollen Anfang und Ende selber die Mitte sein. Dies wiederum bedeutet, daß diese Anordnung dergestalt als die offenbarungssymbolische Omnipräsenz des Schöpfergottes in der Realität aufzufassen wäre.

Weiter steht die redaktionelle Form von Motivzusammenhängen und des Motivrepertoires für die heilstheoretische Auffassung von der Unvollkommenheit der Realität in der Geschichtszeit gegenüber ihrer Vollkommenheit in der Schöpfungszeit²¹. Mit anderen Worten bedeutet dies das Festhalten am geschichtstheologischen Anspruch, daß die Geschichte nicht linear und - wie etwa im modernen soziologischen Sinne - prozessual verlaufe, sondern daß sie damit in ihrer Ganzheit als die Fortbewegung eines Motivensembles aufgefaßt wird, dessen Zusammenhalt nicht durch in ihm begründete Kräfte, sondern transzendental²²

von einem philosophisch authentischen Text, daß er von jeder Stelle aus gleich den ganzen begrifflichen Gehalt und Reflektionsdichte präsent haben müsse, so etwa in "Skoteinos oder Wie zu lesen sei", in "Drei Studien zu Hegel", S. 109, Frankfurt am Main 1963.

19. Vgl. die schönen Metaphern Grunebaums über den koranischen Offenbarungstext, den er mit den Worten "gleichsam ein Splitter von der Ewigkeit" und "gleichsam ein Anker der Zeitlosigkeit in einer sich wandelnden Welt" paraphrasiert; in G. E. von Grunebaum, Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islam, Zürich 1969, S. 31 f.

20 Es wäre von großem Interesse, der Frage nachzugehen, ob diese Anschauung die Möglichkeit und Gefahr der Ritualisierung der Realität als totalisierende Konsequenz aus ihr zuliebe, oder ob sie, aus historischer Erfahrung heraus, gerade auf die Bannung einer solchen Gefahr hinzielte. Es sei erlaubt, noch die Vermutung am Rande zu äußern, daß Adornos als übertrieben scheinende Meidung jedweder Ontologie wohl in diesem Zusammenhang zu verstehen ist.

21. Wohl nicht zufällig wurden heilige Schriften bzw. Heiligenviten, die in angemessenen zeitlicher und historischer Distanz zu eschatologisch aufgeladenen und prophetisch bewegten Verkündigungs- und Gründungszeiten niedergeschrieben wurden, in den literarisch stabileren und systematisch angelegten Formen verfaßt, so die Evangelien des Neuen Testaments oder etwa in der islamischen Tradition die Prophetenbiographie des Ibn Ishaq - man beachte z.B. wie sorgfältig die Gründungsgeschichte vom Haus des Propheten in Form eines aufschlußreichen Legendenkranzes vorbereitet und erzählt wird - und die Hadith-Literatur.

22. Diese Interpretation verdeutlicht auch die theologische Position der Existenz eines himmlischen Prototyps des Korans, vgl. Sure 85.21f.: "Ja, es ist ein ruhmvoller Koran. Auf verwahrter Tafel", und Sure 3.5: "Er ist's, der auf dich herabsandte das Buch. In ihm sind evidente Verse, sie die Mutter des Buches, und andere dunkle", und Sure 13.38f.: "...Und jedes Zeitalter hat sein Buch. Allah löscht aus und bestätigt, was er will, und bei ihm ist die Mutter der Schrift", und 43.1 ff.: "1. H[-a]. M[-im]. Bei dem deutlichen Buch 2. Siehe, wir machten es zu einem arabischen Koran, auf daß ihr vielleicht begriffet. 3. Und siehe, es ist

gewährleistet sei.

Erheischt nun die überlieferte kanonische Textgestaltung wegen ihrer oben beschriebenen Eigenschaften für den Gebrauch der Gläubigen die größte lektüre-praktische und laendidaktische Akzeptanz, so bleibt doch eine Nachfrage zurück, die allerdings weniger zuungunsten der Redaktion als vielmehr zuungunsten der Korankommentatoren ausschlägt, nämlich die Frage, warum die exegetische Beschäftigung mit dem Koran nicht an Hand einer chronologischen Anordnung der Suren vorgenommen wurde.

Die kanonische Textanordnung des Korans spiegelt ein eigenes, durchaus politisches Verhalten der Sammler und Redakteure wieder, doch hat die unmittelbare Rezeption dieser Textformung ein anderes, politisches Verhalten bewirkt, nämlich das der Exegeten. Man kann sich gleichwohl leicht vorstellen, daß die exponierte Stellung der längsten, nämlich zweiten Sure die besondere Bedeutung, daß sie die erste in Medina geoffenbarte Sure ist, unterstreichen soll. Dies ist eine bewußt programmatische und durchaus politische Entscheidung seitens der Koranredaktion. Denn es scheint so, als ob durch diese Entscheidung zum Ausdruck gebracht werden soll, daß die Gründung des ersten islamischen Staates in Medina durch Mohammed ihr Vorbild in der Grundlegung des Korans habe, wodurch zugleich der sakrale Charakter der politischen Konstitution unterstrichen wird.

Es wäre jedoch hier die Frage legitim, ob die Exegese durch die Einbindung ihres Systems in die innere Ordnung des Korans nicht die Partizipation an jenem sakralen Moment sich nur anmaßen würde. Dies sei im folgenden erläutert.

Die kanonische Anordnung der Suren hat, wie bereits erwähnt, auf dem Gebiet der Gestaltungs- und Wirkungsgeschichte der Exegese gravierende Konsequenzen gehabt. Denn dadurch daß die mekkanischen Suren innerhalb der kanonischen Anordnung des Textes wegen ihrer meist geringeren Verszahl am Ende des Korans erscheinen, werden sie in den Kommentaren ebenfalls in den Schlußabteilungen behandelt, da die Kommentatoren ihre Auslegung ausschließlich an Hand der redaktionellen Kapitelordnung Korans anordnen. Dies bringt aber notwendigerweise mit sich, daß erst nachdem anhand der medinischen Suren, die offenbarungshistorisch die medinischen Konstitutionsprozesse, die rituellen Bestimmungen und deren konkrete Fixierungen zum vorrangigen Inhalt haben, die konkreten heilstheoretischen Konsequenzen gezogen sind, die Auslegung der mekkanischen Offenbarungen vorgenommen wird, was deren innere Relevanz und offenbarungsgeschichtliche Konsequenz beeinträchtigt und sie exegetisch als ein Derivat der medinischen Suren erscheinen läßt. Es soll hier keineswegs die historische Leistung und die Bedeutung der islamischen Rechtslehren im Zusammenhang eines realen, notwendigen und angemessenen Verhältnisses zwischen Rechtslehre und Theologie geschmälert oder gar in Frage gestellt werden, sondern es soll primär darauf hingewiesen werden, daß die Theologie ihren Anspruch, Sachwalter auch der prophetischen Intentionen der koranischen Offenbarung zu sein, zugunsten des theokratischen Schwerpunkts der Scharià verkürzt hat. Der Eindruck, die muslimische Theologie sei eine Dienstmagd der islamischen Rechtslehre und der Scharià und habe distanzlos deren Auffassungen sich zu eigen gemacht und sich ihren tagespolitischen Interessen unterworfen, dürfte

in der Mutter der Schrift bei uns - wahrlich ein hohes, ein weises".

vor allem aus diesem Umstand herrühren.

Durch diese Methode verdeckt die traditionelle Theologie den prophetischen Impetus und den sozialkritischen Impuls der frühen mekkanischen Suren²³. Statt mit Hilfe der Systemkonstruktionen die Gewinnung von Distanz und Gegeninstanzen zur politischen Geschichte zu versuchen, wurde durch die Theologie mit Hilfe des sakralen Gehalts der kanonischen Redaktion des Korans der politischen Geschichte Anspruch auf heilsgeschichtliche Dignität verliehen. Mit Rücksicht auf die beiden Aspekte, nämlich die heilstheoretische Entwicklung der koranischen Botschaft von Mekka nach Medina, und historische Orientierung und Fixierung der theologischen Tradition auf dem umgekehrten Wege, muß konstatiert werden, daß die von den Kommentaren herbeigerufenen Konsequenzen, der Methode wie den Inhalten nach, für die mekkanischen Suren schon längst festgelegt sind, bevor diese überhaupt zum Gegenstand der theologischen Reflexion werden können. Die Theologie hat gewissermaßen die umgekehrte Richtung wie die Offenbarung eingeschlagen, ohne auf diesem Weg zu deren Anfängen zu finden, nämlich der historischen Situation, wo es Offenbarungen gab, vor Theologie als dogmatischer Disziplin. Für die Theologie gilt als Maßstab zur Beurteilung der Realität nicht das absolute, suprahistorische Prinzip der prophetischen Kultkritik, sondern das relative, innerhistorische Realitätsprinzip der zeitlich verwirklichten, und das heißt immer, rituell verfestigten und also politisch gestalteten Offenbarung²⁴. Dies bedeutet der - durchaus praktischen - Tendenz nach, daß durch die vorweg geleistete Verallgemeinerung der aus dem Inhalt der medinischen Offenbarungen gewonnenen Positionen auf die erst zu interpretierenden frühen mekkanischen Offenbarungen, diese von ihrer authentisch konstitutiven Qualität gereinigt werden, und daß dadurch ihr Inhalt auf eine partikular interessierte Verzerrung der Realität reduziert wird.

Sieht man die ungebrochene Übernahme des Anordnungskonzepts der Suren durch die Kommentatoren aus diesem Blickwinkel, so muß konstatiert werden, daß sie einen symptomatischen Stellenwert in der islamischen Kulturgeschichte besitzt; nämlich daß sie sowohl Ursache wie gleichzeitig Folge der Haltung der konservativen islamischen Theologie gegenüber der Offenbarungsgeschichte im ganzen ist, und daß sie auch darüber hinaus in exemplarischer Weise und im Medium der exegetischen Methode das konservative Moment ihrer allgemeinen politischen Haltung widerspiegelt.

23. Zu diesem Thema, seinen Ursprüngen und Erscheinungsformen in der islamischen Sozial- und Kulturgeschichte gibt es noch viel zu sagen, was der Verfasser an anderer Stelle nachzuholen hofft. Als ein Beispiel sei hier auf die ungewöhnlich produktive Spannung zwischen islamischer Theologie und Mystik hingewiesen, in der die Mystiker den sozialpolitischen Realismus der Theologen als machtpolitischen Opportunismus kritisierten und diesem die eschatologisch geprägten Bilder der Unbeständigkeit der Realität entgegenhielten.

24. Wird die Aufhebung dieser Differenz zugunsten des Realitätsprinzips als das alleinige Anliegen der Theologie erklärt und festgeschrieben, und damit die vermittelnde Stellung der Theologie zwischen Offenbarung und Geschichte negiert, so entsteht der religiöse Fundamentalismus; und umgekehrt, wird die Aufhebung dieser Differenz zuungunsten des Realitätsprinzips proklamiert, so entsteht der der Verbindlichkeit der historischen Tradition sich entziehende und sektiererische Mystizismus.

Hier müssen allerdings drei Aspekte, die die Schärfe dieses Urteils auf einen angemessenen Umfang relativieren, unterstrichen werden. Erstens verhielten sich die Theologen anderer Religionen, etwa des Judentums oder des Christentums, gegenüber dem überlieferten Stoff der heiligen Schriften nicht wesentlich anders, als die muslimischen Theologen. Auch in jenen Traditionen ist im besten Fall die Methode der Deutung der Schrift durch die Schrift praktiziert worden, ohne daß die chronologischen und entstehungsgeschichtlichen Aspekte eine ihnen gebührende Rücksicht gefunden hätten. Ein wesentlicher Grund für die Wahl dieser Methode mag in der Bemühung begründet sein, den Nöten der hermeneutischen Aporien in einer praktisch brauchbaren Weise zu entgehen, indem die Theologie jene Aporien am Anspruch der Schrift, transzendenter Natur zu sein, teilhaben ließ und dadurch scheinbar neutralisiert und gleichsam der historischen Realität überhoben wurde. Bereits oben wurde die innere Bestimmtheit dieser Methode und der ihr korrespondierenden Textgestaltung durch die theologische Schriftauffassung angesprochen.

Zweitens scheint diese Reaktion durch die Ausgangssituation jeder Theologie bedingt, daß sie an eine bereits existierende Kultpraxis und gar an vorformulierte und schon festgelegte dogmatische Positionen anknüpfen muß. Dieser Umstand wird sofort deutlich, wenn die mit dem sicherlich unerwarteten Tod des Propheten entstandene Leere und das Entschwinden der lebendigen und persönlichen Verkörperung der Offenbarung und gleichzeitigen Legitimation des Kults und des Ritus berücksichtigt wird²⁵.

Drittens darf das eigene, ihr meist politisch aufgenötigte Interesse der Theologie, pragmatisch brauchbare und, durch ihre leichtere Verallgemeinerbarkeit, sozialpolitisch verbindlich wirksame Sätze zu formulieren, nicht unterschätzt werden; es kann durchaus ein ordnungspolitisches Dilemma dem eigentlich theologischen Interesse seine Intention aufnötigen²⁶.

Trotz dieser wichtigen Einsichten bleibt die beunruhigende Frage bestehen, warum eine chronologisch geordnete und systematisierte Kommentarpraxis so beharrlich vermieden worden ist. Die Beunruhigung wird durch die Beobachtung ausgelöst, daß je konservativer die Ordnungsvorstellungen der Kommentatoren auf politische und soziale Integration bedacht waren, desto unflexibler sich ihre Positionen zur kanonischen Überlieferungsform des Korans darstellten. Der einfachen Übertragung des redaktionellen Anordnungskonzepts auf die äußere und innere Ordnung der

25. Die dramatischen Reaktionen auf den Tod Mohammeds seitens eines so bedächtigen und gemäßigten Mannes wie Omar ibn-al-Khattab demonstrieren die große Verwirrung und Orientierungslosigkeit, weisen auf die Angst hin, daß historische Kontinuität nach dem Tode des Religionsstifters nicht mehr gewährleistet sei; hierzu vgl. den Bericht Ibn Ishaq a.a.O., S. 251 ff.

26. Die politisch und theologisch nicht entwirrbaren, weil im Kern sich gegenseitig bedingenden Auseinandersetzungen und Kämpfe in der Dynastienablösungszeit der Omayyaden und der Frühzeit der Abbassiden ist das markanteste Beispiel für die Bedeutung und Rolle dieser Realbedingungen für die Konstituierung und Etablierung theologischer Positionen; hierzu vgl. W.M. Watt und M. Marmura, *Der Islam - II Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*, Stuttgart 1985.

Kommentare entspricht konsequenterweise die Vorrangstellung von Sunnah, Fiq'h und den ritual-praktischen Disziplinen vor der Würdigung und jeweiligen Aktualisierung der genuin prophetischen Dimension der koranischen Theologie.

3- ZUR INTERPRETATIONSMETHODE IN DER VORLIEGENDEN ARBEIT

Die bisherigen systematischen Darstellungen in der islamischen Theologie waren wesentlich am Gegenstand der "katechetischen" Dogmatik interessiert und dieser pragmatischen Absicht entsprechend ausgeführt²⁷. Sie verdankten ihre Form den fertigen, formalisierten islamischen Credenda. Das Resultat war zwar für den alltäglichen Gebrauch der Umma geeignet, kann aber nicht als Ausgangspunkt für die Darstellung der Dialektik von Geschichte und Heilsgeschichte beansprucht werden, denn darin wird nicht die Heilsgeschichte an der Geschichte bemessen, sondern nur die sich gegenseitig bindende und bedingende Forderung nach ihrer Erfüllung wird zum unmittelbaren Gegenstand des Offenbarungsimpulses: Zusammenfallen von Heilsgeschichte und Realgeschichte behauptet, das Absolute des Endgerichts sich anmaßen zu dürfen.

Die systematische Theologie hat sich im Islam wohl deshalb nicht herausbilden können, weil die kommentierende und systematische Arbeit in einem Schritt durchgeführt wurde: daran gäbe es nichts auszusetzen, wenn nicht diese Vermischung durchgängig auf Kosten der systematischen Leistung und Klärung des Verhältnisses zwischen Geschichte und Heilsgeschichte ausgefallen wäre.

Um diesem inneren Anspruch der Offenbarung, die vermittelnde Instanz zwischen Geschichte und Heilsgeschichte zu sein, bei der exegetischen Arbeit gerecht werden zu können, soll im folgenden die historisch-chronologische Interpretationsmethode des Korans vorgestellt und in den folgenden Kapiteln an Hand einiger seiner zentraler Begriffe und Themen exemplarisch durchgeführt werden.

Um aber vorweg jedes unnötige Mißverständnis auszuräumen, sei schon an dieser Stelle deutlich unterstrichen, daß diese Methode eben allein eine Vorgehensweise, also ein Arbeitsmittel ist und daß sie trotz und gerade wegen ihrer Einflußnahme auf den mit ihrer Hilfe interpretierten Stoff nicht als Selbstzweck und gar abstrakt aufgefaßt werden möchte: die Interpretation der Offenbarung kann diese nicht ersetzen.

Der wichtigste Aspekt im praktischen Nutzen dieser Verfahrensweise liegt in der erst durch sie bewirkten methodischen Erleichterung und Ermöglichung der Arbeit an der Darstellung einer systematischen Theologie des Korans und, von da aus, in der auf

27. Vgl. z.B. Abu Hanifas "Große Glaubenslehre", in: A.J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, S. 102-124; und J. Schacht, *Der Islam*, Tübingen 1931, S. 35f.

diese Weise geleisteten Vorarbeit für eine künftige systematische Darstellung der Geschichte der muslimischen Theologie und Dogmatik.

Es leuchtet wohl unmittelbar ein, daß die erste Voraussetzung für die Richtigkeit dieser Methode die Annahme einer inneren Geschichte der Offenbarung ist. Daß diese besteht, kann jedoch in der Interpretation selbst aufgezeigt werden.

Die Anknüpfung an die Geschichte der Offenbarung bedeutet in dieser Methode weiter, daß die Konstruktion des koranischen Geschichts- und Heilsbegriffs aus dem Verlaufe des Offenbarungsprozesses selber erhoben werden kann. Darin besteht der unmittelbare Nutzen dieser Methode.

4- ÜBER DIE STUFEN DER OFFENBARUNG IM KORAN

Der Versuch der historisch-chronologischen Rekonstruktion der Offenbarungsthemen muß zwei Rücksichten folgen, um seinem Vorhaben gerecht zu werden. Erstens darf bei dieser Arbeit nicht vergessen werden, daß eine wissenschaftlich verbindliche Methode befolgt werden muß, um den Kriterien der historisch-kritischen Darstellung zu genügen, und zweitens darf dabei nicht vergessen werden, daß die Untersuchung an einem Offenbarungstext vorgenommen wird, der per se sich der reinen szientifischen Objektivierungsmethode entzieht. Es ist also von unmittelbarem Interesse, dem Anspruch auf aufklärerische Verbindlichkeit zu genügen und zugleich dem Bedürfnis nach kultischer Vermittlung sich nicht zu verschließen. Nun ist eine der zentralen Thesen dieser Arbeit, daß beide Aspekte in den Offenbarungsschriften allgemein, und speziell im Koran, ständig präsent und inhaltlich bestimmend sind. Ein Blick auf einige Textpassagen im Koran möge die Richtigkeit dieser Behauptung auf die Probe stellen.

Es gibt mehrere Stellen im Koran, die zu der Auffassung berechtigen, daß die Offenbarung nicht neben den historischen Zusammenhängen und unbeeindruckt von den sozialen und individuellen Verhältnissen ergeht. Natürlich müßte dies angesichts der Fülle der historischen und konkreten Bezüge im Koran als eine Selbstverständlichkeit gelten; doch zwei Gründe nötigen zur Unterstreichung dieses Selbstverständlichen. Erstens soll an dieser Stelle einmal auf die ausdrückliche Stellungnahme der Schrift selber hingewiesen werden. Zweitens ist dieser Hinweis gerade um so nötiger, als in der nachkoranischen Zeit entsprechende Konsequenzen oft genug von den Theologen nicht gezogen worden sind, obwohl ihnen die historischen Bezüge gewiß bekannt gewesen sind, diese gar von ihnen an Ort und Stelle zitiert wurden. Sie haben vielmehr - aus Gründen, die erst später genannt und diskutiert werden sollen - in der Hauptsache dieser inneren Intention der Offenbarung entgegengearbeitet.

In der Sure 23⁷³, Vers 4 moniert der Koran, Mohammed solle in 'gemessener' und

damit angemessener Weise den Koran vortragen:

"... und trage den Koran in singendem Vortrag vor".

Eigentlich müßte es in der Übersetzung richtigerweise heißen: '... und trage den Koran in vortragender Weise vor'; und dies ist auf keinen Fall tautologisch zu verstehen²⁸. Denn mit dieser Aufforderung wird Mohammed dazu angehalten, das Vorgetragene, den "Koran" in deutlicher, vernehmbarer und nicht etwa in der gestammelten Redeweise der ekstatischen Propheten vorzutragen, also den Koran als rationales Wort zu behandeln und bei seinem Vortrag nicht etwa dem den Mekkanern wohl durch die Kahins, die vorislamischen Wahrsager bekannten Zungenreden zu verfallen.

In der Sure 66²⁵ heißt es zunächst im Vers 32:

"Und es sprach der Gesandte:

'Mein Herr, siehe, mein Volk hält diesen Koran für eitles Geschwätz'²⁹.

Offensichtlich reagiert dieser Vers auf die Annahme oder auf die Behauptung der Mekkaner, Mohammed sei in seinem Anspruch und seiner prophetischen Tätigkeit nichts weiter als ein Kahin. Auch der Inhalt des 34. Verses der gleichen Sure deutet auf die Richtigkeit dieser Leseweise hin:

"Und es sprechen die Ungläubigen: 'Warum ist nicht der Koran auf einmal auf ihn herabgesandt?' Also (geschah's,) damit wir dein Herz damit festigen, und wir trugen ihn langsam und deutlich vor".

Ganz entscheidend für die oben formulierte These ist die in diesem Vers ausdrücklich betonte Absicht, die Offenbarung in einem allmählichen, d.h. zeitlich diskontinuierlich stattfindenden Prozeß herabzusenden.

In der chronologisch darauffolgend geoffenbarten 17. Sure Vers 84 heißt es:

28. Denn wenn man die verschiedenen deutschen Übersetzungen zum Maßstab für das Verständnis dieses Verses macht, so erweist er sich schwieriger als er aussieht. So heißt es in der Übertragung von Ulmann/Winter: "...und bete den Koran mit singender und lauter Stimme"; Khoury übersetzt: "...Und trage den Koran Abschnitt für Abschnitt vor"; Paret kann sich für die Alternativen, die er vorschlägt nicht entscheiden: "...und trage den Koran regelrecht(?) (oder: gleichmäßig(?), oder: bedächtig(?)) vor!", wobei eigentlich alle drei seiner Vorschläge der Wortbedeutung und dem Wortsinn nach passend und richtig sind. Näheres und genaueres zur Bedeutung dieses Verses siehe unten, 'Theologie der Kultstiftung', insbesondere S. 40 ff.

29. Hennings Wiedergabe von "mahguran" mit "(eitles) Geschwätz" scheint mir letzten Endes den gleichen Sachverhalt wiederzugeben wie die Übersetzung von Paret mit "etwas, was gemieden werden muß". Paret beschreibt so ein von "hagara", mit der Grundbedeutung, "sich entfernen", "sich distanzieren", abgeleitetes Idiom, das Henning durch das Adjektiv "eitel" verschärfend wiedergibt; dazu vgl. auch 23:69.

"Wir senden vom Qoran (allmählich) das hinab, was Heilung ist und Barmherzigkeit für die Gläubigen; den Ungerechten mehr es nur den Schaden",

und etwas weiter heißt es im Vers 107 der gleichen Sure noch:

"Und wir haben den Koran in Abschnitte geteilt, damit du ihn den Menschen in Zwischenräumen vorliesest; und wir sandten ihn nach und nach hinab".

Damit erhält die Offenbarung erst die Qualität, die Brücke zwischen der Ewigkeit der Offenbarungsinstanz und der Zeitlichkeit der diesseitigen Schöpfungsrealität sein zu können; in anderen Worten: damit wird der Offenbarung die Gestalt verliehen, wodurch sie kreatürlich, ja überhaupt menschenzugänglich wird. Und dies dürfte der Grund dafür sein, warum Mohammed mehrmals ermahnt wird, den Koran in gemessenen Worten und in bedächtigem Ton vorzutragen.

In der kurz vor Mohammeds Auswanderung nach Medina geoffenbarten Sure 89⁶, Vers 37 wird auf die Forderung der Mekkaner reagiert, welche von Mohammed als Zeugnis seiner Prophetenschaft ein übernatürliches, wunderbares Zeichen verlangten: Und sie sprechen:

"Wenn nur ein Zeichen auf ihn herabgesandt würde von seinem Herrn! Sprich: 'Siehe, Allah ist mächtig, ein Zeichen herabzusenden, jedoch würde die Mehrzahl von ihnen es nicht wissen'".

Auf jene Forderung wird hier damit geantwortet, daß das Problem nicht in Allahs Macht gründet, Zeichen der Legitimation auf seinen Gesandten herabzusenden, sondern in der Unwissenheit derjenigen, die eben und gerade den Koran selbst nicht als das, wonach sie verlangen, als das sichtbare gewordenene Zeichen Allahs anerkennen und wiedererkennen wollen³⁰. Denn - wenn die obige Erläuterung zur 17. Sure, Vers 84. also weitergeführt werden sollte - der Natur der Sache nach könne ein offenbartes Zeichen nicht anders als nur in seiner weltlichen Phänomenalität zugänglich werden.

Aus diesem Grunde wird denn auch in der ersten in Medina offenbarten Sure (91²), der zweiten in der kanonischen Ordnung im Vers 145 verkündet:

"... und ich will meine Gnade gegen euch vollenden, und vielleicht werdet ihr geleitet",

und als reales, sichtbar gewordenenes Zeichen der Gnade wird mit dem Vers 146 argumentiert:

"Demgemäß entsandten wir zu euch einen Gesandten aus euch, euch unsere Zeichen zu verlesen und euch zu reinigen und euch das Buch und die Weisheit zu lehren und euch zu lehren, was ihr nicht wußtet"³¹.

30. Dieses Thema verdient es, viel ausführlicher behandelt zu werden (zumal an Hand der Verse 7-11 dieser Sure); hier sollte es im vorliegenden Zusammenhang nur kurz gestreift werden.

Daß Gnade und Argument nicht sich auszuschließen brauchen, ist eine Konsequenz aus diesem Vers. Die andere Konsequenz ist, daß selbst das stammesgeschichtliche Verhältnis des Propheten und des Volkes, das hier hervorgehoben wird, in eine Dialektik von Gnade und Argument hineinreichen und heilsgeschichtlich wirksam werden kann.

Doch ist dies ein Verhältnis, das einen weit größeren, universellen Wirkungskreis besitzt. So wird in der Sure 100⁴, Vers 135 ausgeführt:

"O ihr, die ihr glaubt, glaubt an Allah und seinen Gesandten und an das Buch, das er auf seinen Gesandten herabgesandt hat, und die Schrift, die er zuvor herabkommen ließ. Wer nicht glaubt an Allah und seine Engel und die Schriften und seine Gesandten und an den Jüngsten Tag, der ist weit abgeirrt."

Dies dürfte als eines der eindrucksvollsten Dokumente für das Geschichtsverständnis Korans bezeichnet werden: es wird hier die Position eingenommen, es gebe nichts in der Geschichte, was außerhalb oder jenseits der Heilsgeschichte und von ihr nicht ein Teil wäre; und auf diese Weise - so könnte man fortfahren - ist die Geschichte selbst die allmähliche Offenbarung der Offenbarung.

Die obigen Überlegungen sollten in Erinnerung bringen, daß die koranischen Suren und Verse nicht nur zu bestimmten, stationär mehr oder weniger nachvollziehbaren und rekonstruierbaren Anlässen geoffenbart wurden, sondern in eins damit auch in einer aktuellen Geschichte, die, um als verwirklichte Heilsgeschichte zu gelten, auf eben die Beweis- und Erweisstruktur der Sozialgeschichte nicht verzichten konnte. Das Verhältnis der Offenbarung zur Geschichte ist nicht eines von dualer Teilbarkeit, sondern der historischen Vergewisserung und existentiellen Selbstvergewisserung der Beteiligten.

Diese unbedingte Bedingtheit - um eine Formulierung Tillichs zu variieren - zu rekonstruieren und deren jede Sozialgeschichte fortbewegende Aktualität darzulegen, sollte die vornehmste Aufgabe der systematischen Theologie, und gleichermaßen das gemeinsame, erweiterte Interesse der systematischen Theologie und der Religionsphilosophie sein.

31. Auch das in diesem Vers enthaltene Motiv der Auserwählung jedes Propheten aus der Mitte eines jeden Volkes speziell für dieses Volk hat eine lehrreiche Entwicklungsgeschichte, die an dieser Stelle nicht behandelt werden kann und soll. In der islamwissenschaftlichen Literatur pflegt man das Phänomen als solches - in verkürzter Perspektive - als die religionshistorische Wende Islams zur nationalarabischen Religion zu bezeichnen.

5- DIE TECHNISCHE METHODE DER SCHRIFTDEUTUNG

Um dieses Interesse wahrnehmen zu können, ist meines Erachtens der Rückgriff auf die Errungenschaften - und zugegebenermaßen Verstrickungen - einer historischen Forschungs- und Interpretationsmethode unverzichtbar. Eine der möglichen Varianten einer solchen Methode möchte ich in dieser Arbeit vorstellen und anwenden. Sie ist bereits oben benannt als die der historisch-chronologischen Kommentierung im Sinne der Theologie und der philosophischen Interpretation im Sinne der Religionswissenschaft. Dem aufmerksamen Leser dürfte aufgefallen sein, daß diese Methode bereits bei der Darstellung des obigen Themas angewandt worden ist.

Der Grundgedanke und die textkritischen Vorarbeiten zu diesem Thema sind wohl so alt, wie der Korantext selber. Die in der vorliegenden Arbeit benützte Literatur sind vor allen Dingen die in "Geschichte des Qoran" zusammengefaßten Untersuchungen von Nöldeke und Friedrich Schwally zur Textgeschichte und der chronologischen Struktur des kanonisch überlieferten Korans³². Die beiden im folgenden wiedergegebenen Surenkonkordanztabellen mögen - nicht nur hier - die chronologisch angelegte Arbeit mit dem Korantext erleichtern:

32. Anmerkungen zur Geschichte der Koranforschung siehe unten S. 35f.

Tab. 2: Konkordanztabelle: Verhältnis zwischen der kanonischen und chronologischen Anordnung der Koran-Suren (nach Noeldeke)

kanon.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
chron.	48	91	97	100	114	89	87	95	113	84
	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
	75	77	90	76	57	73	67	69	58	55
	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
	65	107	64	105	66	56	68	79	81	74
	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40
	82	70	103	85	86	60	50	59	80	78
	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50
	71	83	61	53	72	88	96	108	112	54
	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60
	39	40	28	49	43	41	99	106	102	110
	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70
	98	94	104	93	101	109	63	18	38	42
	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80
	51	62	23	2	36	52	32	33	31	17
	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90
	27	26	37	29	22	15	19	34	35	11
	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
	16	10	13	12	20	1	14	92	25	30
	101	102	103	104	105	106	107	108	109	110
	24	8	21	6	9	4	7	5	45	111
	111	112	113	114	(kanonisch)					
	3	44	46	47	(chronologisch)					

Tab. 3: Konkordanztabelle: Verhältnis zwischen der chronologischen und kanonischen Anordnung der Koran-Suren (nach Noeldeke)

chron.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
kanon.	96	74	111	106	108	104	107	102	105	92
	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
	90	94	93	97	86	91	80	68	87	95
	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
	103	85	73	101	99	82	81	53	94	100
I.	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40
	79	77	78	88	89	75	83	69	51	52
	41	42	43	44	45	46	47	48	=49	50
	56	70	55	112	109	113	114	1	=54	37
	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60
	71	76	44	50	20	26	15	19	38	36
II.	61	62	63	64	65	66	67	68 =	69	70
	43	72	67	29	21	25	17	27 =	18	32
	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80
	41	45	16	30	11	14	12	40	28	39
III.	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90
	29	31	42	10	34	35	7	46	6	13
	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
	2	98	64	62	8	47	3	61	57	4
IV.	101	102	103	104	105	106	107	108	109	110
	65	59	33	63	24	58	22	48	66	60
	111	112	113	114	(chronologisch)					
	110	49	9	5	(kanonisch)					

- I. Phase: 613 - 617 n.Chr.
 II.. Phase: 618 - 619 "
 III. Phase: 620 - 622 "
 IV. Phase: 622 - 632 "

Nun seien im folgenden einige Erläuterungen zu diesen Tabellen vorgebracht.

Die Konstruktion beider Tabellen basiert auf Ergebnissen von Nöldeke, die in gewissen Grenzen bis heute unüberboten geblieben sind. Jede Tabelle besteht aus 12 doppelten Zahlenreihen und jeweils zehn Zahlenkolonnen. In der ersten Tabelle ist die erste Zahlenreihe die chronologisch fortlaufende Surenummer, und die zweite Zahlenreihe stellt die Ordnungsnummer der entsprechenden Sure in der kanonischen Redaktion dar. Auf diese Weise ist die historische Reihenfolge der Offenbarungen leicht ersichtlich und nachvollziehbar.

Die römischen Ziffern kennzeichnen die vier allgemein bekannten Phasen im Leben und Wirken Mohammeds, die den jeweils in diesen Phasen offenbarten Suren zugeordnet sind.

Die zweite Tabelle stellt die Umkehrung der ersten dar: hier sind die fortlaufenden Surenummern in ihrer redaktionellen Anordnung in den oberen Zeilen der Doppelreihen aufgeführt; in den unteren Zeilen sind die jeweiligen chronologischen Ordnungsnummern zugeordnet. An Hand dieser Tabelle wird es möglich, schnell und mühelos die chronologische Stellung einer jeden Sure durch ihre kanonische Ordnungsnummer zu bestimmen.

Man sollte sich nicht täuschen lassen: Beide Tabellen sind gerade so genau oder ungenau wie die Datierungsvorschläge Nöldekes es sind; beide Tabellen sind eben nur instrumentelle Hilfs- und Arbeitsmittel, und ihre Anwendung soll allein die Lektüre des Korans nach chronologischer Ordnung ermöglichen und erleichtern.

Um die Vorgehensweise zu rekapitulieren, sei die Zitierweise im Text kurz erläutert: jeder Sure-Nummer wird die Zahl in der chronologischen Folge der Offenbarungen vorangestellt; diese erste Zahl wird immer durch ein '^' von der zweiten, der kanonischen Surenummer abgesetzt. Dann folgt die Versnummer, die durch ein Komma von den vorangehenden Verszahlen abgesetzt wird. Die verschiedenen Suren werden durch ein Semikolon voneinander abgesetzt. Die Verszählung folgt den Angaben im Übersetzungstext Max Hennings; bei Zitierung anderer Übersetzungen und Kommentare werden die hier angegebenen Verszahlen in eckigen Klammern "[]" angefügt.

An dieser Stelle muß der Vollständigkeit halber erwähnt werden, daß die Handhabung des Korantextes nach chronologischen Kriterien sehr früh in der islamischen Tradition stattgefunden hat. Ein unmittelbares Interesse an einer solchen Redaktion war die leichte und übersichtliche Erkennung und Handhabung derjenigen Verse, deren Inhalt durch später geoffenbarte Verse verändert oder aufgehoben wurden. Auf alle Fälle wird die Existenz und die Bedeutung solcher Redaktionsleistung in der einschlägigen moslemischen Koranliteratur konstatiert und anerkannt. So gibt es die Überlieferung, Ali ibn-abi-Talib, der Vetter und der vierte der ersten, rechtgeleiteten Nachfolger Mohammeds, also der vierte Kalif, habe ein Koranexemplar besessen, das er eigens chronologisch redigiert habe³³. Die Existenz

33. Die Existenz eines solchen Exemplars wird von Nöldeke in einer heftig abweisenden Form bestritten, vgl. Geschichte des Qoran, 2. Teil, S. 46f. Zum Stand der Diskussion in der schiitischen Koranliteratur, in der diesbezüglich durchaus nicht einseitig argumentiert wird, vgl. Mahmud Ramyar, Die Geschichte des Korans, Teheran 1978, S. 598, insbesondere S.

eines solchen Exemplars wird seitens der europäischen Islamwissenschaft angezweifelt bzw. deren Annahme zurückgewiesen. Die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Redaktionen sei einmal dahingestellt, doch was im vorliegenden Zusammenhang von größtem Interesse ist, ist die Tatsache, daß innerhalb der muslimischen Überlieferung an der prinzipiellen Möglichkeit einer chronologisch angeordneten Koranausgabe festgehalten wurde und daß ein dauerhaftes Bedürfnis nach einer solchen Redaktion angenommen werden darf.

Eine andere, sichere Bestätigung für die Angemessenheit der chronologischen Methode bei Kommentar und Exegese findet sich in der Praxis der Korankommentatoren selber. Es gibt eine Reihe von Beispielen dafür, daß die chronologisch angelegte Exegese bereits von frühen Auslegern in Anspruch genommen wurde. Es geschah meist bei der Rekapitulation der Prophetenviten, wo eine chronologische Darstellung vom Kommentartext selber geradezu diktiert wird.

Doch das Entstehen unvermeidlicher Probleme für die nicht-historisch verfahrenende Deutung sei an Hand eines Beispiels aus einem neueren und prominenten Kommentar demonstriert, nämlich aus dem "Almizan" genannten, einem ungewöhnlich reichhaltigen und das angeführte Material vorbildhaft abwägenden Korankommentar³⁴ von Allame Seyed Mohammad-Hossein Tabatabaí. In der Sure 91², Vers 118[124] geht es um Abrahams Bestehen der Prüfung und seinen Wunsch, sich der Übertragung des Segen verheißenden Bundesverhältnisses auf seine späte Nachkommenschaft zu vergewissern:

"Und als Abraham von seinem Herrn durch Gebote, die er erfüllte, geprüft ward, sprach er: 'Siehe, ich mache dich zu einem Imam für die Menschen.' Er sprach: 'Und von meiner Nachkommenschaft?' Er sprach: 'Meinen Bund erlangen nicht die Ungerechten'".

Tabatabaí zitiert vier weitere Stellen aus anderen Suren, nämlich aus 57^{15.55}, 75^{11.73}, 50^{37.106} und 76^{14.41}, um den sachlichen Zusammenhang dieses Verses zu verdeutlichen und seine hagiographische Einordnung (welch beide an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden sollen) zu ermöglichen.

Schon beim ersten Blick auf die chronologischen Ordnungszahlen der Suren wird sofort deutlich, daß alle vier Schriftbelege, die Allame Tabatabaí anführt, aus einer früheren mekkanischen Zeit stammen als der Vers selbst, der gerade von ihm kommentiert wird, und daß sie in der kanonischen Form an einer "späteren" Stelle redigiert worden sind. Dieses Beispiel sollte nur zeigen, daß auch die sich nach der redaktionellen Systematik richtende Kommentierung und "Interpretation des Korans durch den Koran" nicht immer umhin kann, auf die Methode der historischen Rekonstruktion des Textes zurückzugreifen.

368f und S. 371, Anm. 22: "Bahar-ol-anwar, Bd. 92, S. 88; und Seyed Mohammad-Bagher Hodjati, Untersuchung zur Geschichte des Koran, Teheran 1987/3, S. 86 und 388ff.: Hinweis auf al-itqan, I, 124; Tarikhe Qoran(f), S. 58, 59.

34. Seyed Mohammad-Hossein Tabatabaí, Tafsir-Almizan, Teheran 1364/2, Bd. 1, S. 367f.